

## ARES PÓS-MODERNOS, PULMÕES ILUMINISTAS:

Para uma epistemologia da História Comparada.

Leandro Duarte Rust<sup>1</sup>

Marcelo Pereira Lima<sup>2</sup>

PEM-UFRJ/PPGH-UFF

**Resumo:** Este artigo consiste na proposição de um debate acerca do perfil epistemológico da História Comparada. O principal objetivo define-se pela preocupação de problematizar como a crítica pós-moderna evidencia ainda mais as características constitutivas de alguns aspectos centrais do olhar comparatista, sobretudo aqueles cuja estruturação teórico-metodológica fundamenta-se em parâmetros filosóficos da racionalidade iluminista. Por fim, avançando nesta perspectiva de crítica metodológica, a discussão concentra-se em um aspecto crucial da realização da História Comparada: a elaboração das unidades e relações da comparação.

**Palavras-Chave:** Historia Comparada, Epistemologia, Metodologia.

**Abstract:** This article consists of the proposal of a debate concerning the epistemological profile of Comparative History. The main objective is defined for the concern of analyze how the critical post-modern still more evidences the constituent characteristics of some central aspects of the comparatista look, over all those whose theoretician-methodological formation is based on philosophical parameters of the iluminista rationality. Finally, advancing in this perspective of methodological critical, the quarrel is concentrated in a crucial aspect of the accomplishment of Comparative History: the elaboration of the units and relations of the comparison.

**Key-words:** Compared History, Epistemology, Methodology.

---

<sup>1</sup> Doutorando em História (PPGH/UFRJ), Pesquisador Colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM/UFRJ).

<sup>2</sup> Doutorando em História (PPGH/UFRJ), Pesquisador Colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM/UFRJ).

*“Sou humano, nada do que é humano me é estranho”.*

*Publius Terentius Afer*

Já não é tarefa árdua encontrar aqueles que certificam a lassidão – quando já não dão como certo o fracasso - das proposições historiográficas qualificadas, de modo tão polissêmico quanto tentacular, como “pós-modernas” (CARDOSO, 2005; EAGLETON, 1998; HOBSBAWN, 2002; IGGERS, 1997; WOOD & FOSTER, 1999).<sup>3</sup> Porém, ainda que algumas das respostas oferecidas pelos pós-modernistas possam ser desqualificadas desta forma, o mesmo não pode ser estendido aos questionamentos por eles formulados, afinal: *“uma coisa é rechaçar respostas frágeis ou irrelevantes no plano intelectual; outra é rechaçar as perguntas que as geraram”*. (GINZBURG, 2007: 157-169). Eis, de fato, uma postura salutar e imprescindível aos historiadores e especialmente àqueles que recorrem à História Comparada.

Pois, as diversas e fulminantes indagações encampadas pelo pós-modernismo parecem martelar sobre um mesmo ponto comum que, por sua vez, sustenta em larga medida a prática historiográfica comparativa. Desde a crítica a uma “história total” até os golpes desferidos contra o realismo clássico (REIS, 2003: 67-96), os pós-modernos reincidem quase sempre no questionamento de um dos mais importantes postulados epistemológicos do racionalismo moderno: a existência de uma unidade universal e atemporal de natureza humana.

Movendo-se nos flancos filosóficos entreabertos por Nietzsche e por Heidegger, posturas epistemológicas tão ambivalentes como a do narrativismo (BARTHES, 1967;

---

<sup>3</sup> A demarcação de *fronts* do racionalismo clássico contra o pós-modernismo tornou-se o traço dominante dos debates epistemológicos travados em todas as ciências sociais nas últimas décadas. Caberia aqui lembrar apenas alguns exemplos dentre os mais elucidativos. Há duas décadas as amplas investidas filosóficas de Sérgio Paulo Rouanet advertiam que: *“É preciso, portanto, substituir as fantasias pós-modernas, que supõem uma ruptura que não houve, por uma perspectiva que identifique as forças transformadoras oferecidas pela modernidade”*. (ROUANET, 2007, p. 26). Nos domínios da Psicologia, o pós-modernismo foi questionado quanto ao fôlego despendido para desautorizar a acepção da construção social do conhecimento através da proposição de um anti-realismo em que as relações sociais são transformadas em modalidades de veiculação e reformulação lingüística. (Ver: CASTAÑON, 2004; MATTHEWS, 1998). Em Antropologia, a etnologia de Clifford Geertz - tida como pilar de sustentação de um pessimismo epistemológico que dispõe as culturas como incomensuráveis em seus significados à prática analítica racionalista – se tornou o emblema de estudos criticados por sérios déficits de teoria social e por um idealismo descritivo. (Ver: KUPER, 2002). No que diz respeito à Sociologia, o pensamento de Jürgen Habermas encampa há anos uma advertência quanto às críticas que negligenciam a condição histórica da Modernidade como projeto ainda aberto e inacabado, o que as conduz a propor bruscas reviravoltas que na verdade ainda se movem nos interstícios da razão moderna e não fora dela. (HABERMAS, 1980; HABERMAS, 1992).

WHITE, 2001), do pragmatismo filosófico (RORTY & GHIRALDELLI, 2006) e do anti-universalismo do saber científico (LYOTARD, 2006; NICHOLSON, 1990), compartilham entre si esta mesma característica: o ataque ao princípio fartamente difundido com a Modernidade de que a produção do conhecimento está alicerçada sobre fundamentos antropológicos invariáveis e suficientes. Ou seja, nos referimos a como este caleidoscópio de perspectivas chamadas de pós-modernas empenha-se no propósito comum de deslegitimar a “*exigência específica moderna de encontrar o começo absoluto ou o grau zero do conhecimento, (...) [isto é], a idéia [de que] o discurso da ciência se constitui a partir de um corpus de proposições cuja cadeia fundamentativa deve interromper-se num certo ponto*” (DOMINGUES, 1991: 45-46. Ver ainda: TOULMIN, 1990). Nesta questão os pós-modernos fazem algo mais do que ameaçar a escrita “iluminista” da História: eles encurralam os procedimentos que constituem a História Comparada. Expliquemos melhor.

Quando as investidas epistemológicas pós-modernas dissolvem na própria consciência historiográfica a condição de existência da história e do “real” (a coisa-em-si), elas fazem anunciar a demolição de um dos princípios operativos que por séculos sustentou a tradição intelectual ocidental: a firmeza acessível da ontologia da realidade. Nos referimos ao axioma até então admitido como a rocha-primitiva sobre a qual toda matéria de pensamento se punha em movimento: o de que há domínios do ser exteriores e acessíveis à consciência, de que há esferas de existência portadoras de propriedades anteriores à percepção e que constituem instâncias presenciais de verificação e projeção probatória de uma inteligibilidade universal (VATTIMO, 1996).<sup>4</sup> Em outras palavras, os pós-modernos colocam em xeque a premissa de que o ato de conhecer não possui algum princípio operativo que lhe seja alheio e suficiente em si mesmo. O rigor desta lógica conduz ao reconhecimento de que não há qualquer fundamento objetivo, qualquer ponto arquimediano dado de antemão ao discurso científico e a partir do qual poderiam ser estabelecidas relações como as de correspondência, veracidade, identidade ou diferença entre as assertivas do conhecimento e seu objetivo de estudos.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> O problema filosófico da ontologia é extremamente mais complexo. Sobre isso ver: (DALE, 2002).

<sup>5</sup> O quadro que aqui apresentamos como horizonte epistemológico moderno-racionalista é demasiado restritivo: ele se refere sobremaneira às perspectivas empírico-fenomenistas que, encetadas no século XVIII, são comumente designadas por “Iluminismo”. Ficam, portanto, de lado outras estratégias do discurso científico racional: como é o caso do racionalismo da *mathésis* essencialista do século XVII e da arrancada fenomenológica no século XIX (FOUCAULT, 1999).

Com isto, o solo epistemológico estremece e se abre debaixo daquele que foi o fundamento do método comparatista para historiadores dos séculos XIX e XX: a tácita aceitação de que mesmo as sociedades mais distantes entre si no tempo e no espaço compartilhavam uma mesma natureza humana. Isto é, de que todas elas participavam de um universo antropológico de elementos intercambiáveis, o qual garantiria às tentativas de confrontá-las, de compará-las, a segurança de não incorrer em algo ininteligível, inacessível à razão (KANT, 2006; ROUSSEAU, 1999).<sup>6</sup>

Nos termos mais específicos da razão iluminista, isto se dava assim: para que os fenômenos dispostos no tempo possam intercalar entre si predicções como as de “disparidade” e “similitude” eles devem estar submetidos à condição *a priori* de uma unidade, de uma conformidade relacional, de um “denominador comum” de aspectos intercomunicáveis. A comparação difundiu-se entre as “ciências do espírito” como um recurso intelectual alicerçado no princípio de que, se os acontecimentos físicos ocorrem dentro da univocidade da natureza, as ocorrências não-naturais se dão sob um substrato humano universal que permite pensá-los em termos de “mesmos” ou de “outros”, de “mais” ou de “menos” entre si, isto é, que permite mediá-los, medi-los em uma escala antropológica de validade geral (VICO, 1999. Ver: BERLIN, 1976; LOPES, 2007).<sup>7</sup>

A idéia de comparação que comumente manipulamos é tributária àquela de que uma unidade antropológica comum subjaz ao que é comparado. Eis aí uma máxima que,

---

<sup>6</sup> Quanto a este argumento exemplos não faltam. Vejamos Jean-Jacques Rousseau. Aos seus olhos não pairava a mínima sombra de dúvidas quanto à proposição de que o fato de seu objeto de estudos ser constituído pela própria natureza humana era plenamente suficiente para assegurar seu reconhecimento imediato, para fundamentar a pronta e universal inteligibilidade das eventuais formulações que ele viesse produzir. Eis um trecho que o demonstra: “*É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens... Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lida não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente*”. (ROUSSEAU, 1999, p. 51). No caso de Immanuel Kant isto não poderia ser ainda mais marcante, mesmo que mantenhamos em mente a forma com que o autor de “*Crítica da Razão Pura*” envereda em um dimensionamento transcendental da empiria do saber. Observe-se, por exemplo, esta afirmação: “*Já desde o início se podia supor que o conhecimento daquilo que a todo homem compete fazer, e por conseguinte também saber, é propriedade de todos os seres humanos, por vulgares que sejam. A este propósito, não pode deixar de causar admiração o fato de, na inteligência comum da humanidade, a faculdade de julgar em matéria prática prevalecer grandemente sobre a faculdade de julgar em matéria teórica*.” Portanto, há uma inteligibilidade inata e válida para todos os homens, isto é, para todos os seres racionais, como um fim natural que, mesmo se restrito à sua dimensão prática, se estende sobre toda a condição humana. (KANT, 2007, p. 11).

<sup>7</sup> Na “*Ciência Nova*” de Giambattista Vico podemos encontrar exemplos marcantes de como a prática comparativa estava atrelada a esta fundamentação antropológica. No trecho que se segue este aspecto adquire contornos ainda mais fortes, uma vez que os parâmetros da mensuração da “*natureza dos povos*” eram tautologicamente decorrentes da própria unidade da condição humana: “*A natureza dos povos primeiramente é cruel, depois severa, logo benigna, mais tarde delicada, finalmente dissoluta*”. Os atributos em questão eram, para Vico, universalmente intercambiáveis e válidos. (VICO, 1999: 48).

por sua naturalidade, tem exercido um grande magnetismo sobre as ciências humanas. Vejamos esta definição formulada como preâmbulo ao olhar comparatista: “*uma sociedade é formada por um conjunto complexo e infinito de elementos, pertencentes à dinâmica das relações e das práticas sociais pelas quais os homens se articulam uns aos outros, produzindo, num determinado tempo e espaço, variáveis também infinitas de combinações e ações sociais*” (THEML & BUSTAMANTE, 2007: 11).

Ela reativa o pressuposto a que aludimos. Afinal, mesmo que suscetível a confrontações imprevisíveis, o olhar comparativo parte aí de um princípio regulador suficiente e universalista: o de que, nas dobras da natureza humana, preexiste uma razão de sociabilidade que faz com que os seres em questão não apenas se reúnam, como em um amontoado disforme, mas que se articulem numa co-existência participativa e necessária (DIDEROT & D’ALEMBERT, 1995: 252-259; MONTESQUIEU, 1979). As relações em que se estabelece esta co-existência podem estar abertas a possibilidades infinitas de realização e preenchimento. Mas é inarredável nesta definição isto que é expresso como um *dado* humano: que instaurar uma “dinâmica de relações e práticas sociais” é em si um traço humano universalmente comensurável, isto é, comparável. Por isso é possível desferir uma definição que surge como uma espécie de ponto de partida de validade geral, como uma matéria-prima comum, ou seja, como um *fundamento* para qualquer comparação que seja (“*uma sociedade é...*”).

Mesmo que se queira implodir o critério tradicional de comparar os elementos envolvidos por afinidades comuns ou análogas<sup>8</sup> e se embrenhar na “comparação do incomparável” (DETIENNE, 2004), ainda assim, não se poderá escapar à constatação de que o comparatismo nutre-se da inclinação iluminista para aceitar a existência de predicados relacionais imanentes à condição humana. Os quais, portanto, possibilitam a interposição, a confrontação de dois ou mais objetos. Um exemplo: se pretendêssemos comparar a organização do Estado imperial romano com a formação da arquitetura gótica medieval deveríamos forçosamente - segundo a lógica de que “*comparar é dispor-se fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças, a perceber variações*

---

<sup>8</sup> Nos referimos aqui, especialmente, à perspectiva adotada por Marc Bloch que ditava a confrontação de objetos que estivessem inseridos em um mesmo “campo” da existência humana: por exemplo, em comparar como operava a crença no milagre régio taumatúrgico nos dois lados do canal da Mancha (no caso, o campo religioso) ou em contrapor o feudalismo ocidental ao feudalismo japonês (no caso, o campo dos sistemas sociais). (Respectivamente: BLOCH, 1993; BLOCH, 1987). Este recorte de “campos de afinidade” parece seguir de perto a sociologia de teor funcionalista de Émile Durkheim.

de um mesmo modelo” (BARROS, 2007: 05) - encontrar neste improvável confronto significados que transcendam o *dado* temporal e espacial e formem um mesmo domínio relacional.<sup>9</sup> Estes objetos de estudo deverão ser decodificados em cadeias de sentidos aplicáveis, *a priori*, à condição humana em si mesma. Ou seja, eles devem ser situados em uma mesma e universal escala de predicções, em um mesmo conjunto normativo de humanidade.<sup>10</sup>

Se assim não o for, se a comparação não está condicionada a ser emoldurada no horizonte do vetor universal de “humanamente mediado”, resta-nos este questionamento desconcertante e espinhoso: qual o limite da comparação? Será que no repertório de “comparações do incomparável” poderia constar uma confrontação entre a literatura e as características dos solos aráveis na Idade Média? Ou ainda: como realizaríamos uma eventual história social comparada entre duas épocas se nos atrevêssemos a admitir que em uma delas o tecido social não existiu? No absurdo que ronda estes questionamentos repousa o imperativo lógico de que há uma ordem humana imanente e universal, de que há uma *dynamis* antropológica compartilhada especificamente pelos *sapiens*, onde e quando quer que estejam (CASSIRER, 1992; FALCON, 1991). Pois, se a produção literária se move no entorno gravitacional de potencialidades antropológicas comum aos homens, a composição dos solos não. Por ser estranho ao que é em si mesmo “humano”, os solos não são intercambiáveis ao literário. Não seria este o mesmo conteúdo do postulado volteriano de que à razão humana é intrínseco um sentido cru e imediato de “Humanidade” (VOLTAIRE, 1990)? Não havia sido este o norte epistemológico que guiou Kant ao axioma de que a perfectibilidade da razão era, em si, a perfectibilidade da própria existência humana (KANT, 2001)?<sup>11</sup>

Ou seja, é herdada do século XVIII a premissa de que, mesmo face aos objetos mais discrepantes - ou mesmo diante daqueles mais antagônicos entre si -, a operação de

---

<sup>9</sup> Esta argumentação é diretamente alusiva à conhecida Estética Transcendental de Kant, a qual, por sinal, acreditamos exercer um papel performático sobre a “História Comparada” (KANT, 1999).

<sup>10</sup> Não se trata de afirmar que a História Comparada implica em uma história de feição nomológica: quando afirmamos que seus significados ficam fundados sobre uma aplicação geral *a priori* queremos dizer que ela está baseada em uma cognoscibilidade genérica, como uma trama pré-conceitual aberta a infinitos significantes, e não na veiculação de regularidades uniformes, ou se preferirmos, em leis que criam algum grau de nivelamento dos processos históricos, como queria Carl Hempel. (HEMPEL, 1968).

<sup>11</sup> O axioma do “Tribunal da Razão” – expressado através do emblemático imperativo inscrito ao final de seu célebre artigo “*O que é Iluminismo*” e que instigava o leitor a “ter coragem a servir a teu próprio entendimento” - era tão forte em Kant justamente porque era entendido como intrinsecamente humano: portanto, seguir os mandamentos da razão era seguir a própria voz da natureza humana; aprimorá-la, era aprimorar a própria condição de ser humano. (KANT, 2001).

comparar deve, de modo intransitivo e *a priori*, ser possível de maneira suficiente *per se*. Portanto, um exame epistemológico mais cauteloso dos fundamentos da História Comparada revela a impossibilidade de “comparar o incomparável”: sempre se compara o humanamente comparável.<sup>12</sup>

Michel Foucault, ao descrever a *episteme* dominante na era clássica, expôs com maestria este mesmo argumento. Sigamos seus passos. Primeiro, tomemos os termos “fundamento antropológico da comparação” como sinônimos de “signos veiculados pela *episteme*”. Em seguida, renunciemos à expressão “enunciações historiográficas de comparação” em prol de “representação da *episteme*”. Eis, em termos foucaultianos, a perspectiva de que o princípio da universalidade da natureza humana é premissa operante de todo o discurso comparatista: “*os signos são co-extensivos à representação, isto é, ao pensamento inteiro, alojam-se nele, percorrendo-o, porém em toda sua extensão: desde que uma representação esteja ligada à outra e represente em si mesma essa ligação, há signo...*” (FOUCAULT, 1999: 90).<sup>13</sup> Não há sentido de comparação (representação) fora do preceito da unidade da condição humana (signo).

Eis o cerne de toda a argumentação até aqui conduzida. A História Comparada herdada pelo século XX foi decisivamente modelada pela racionalidade iluminista. E, com ela, pelo fundamento de que a decifração de sentido em uma comparação se dá pela transparência dos objetos confrontados à luz de predicativos humanos pré-existentes e universalizáveis. Não seria este o papel epistemológico cumprido pelo primado de uma irreducibilidade universal da experiência acerca do sagrado nas investigações da História Comparada das Religiões (ELIADE, 1992; TERRIN, 2003)? Não residiria aí grande parte da razão pela qual Jacques Le Goff qualificou aquele que foi uma das figuras mais emblemáticas do comparatismo historiográfico como “*herdeiro dos homens das Luzes*”

---

<sup>12</sup> A lógica, de amplo teor iluminista, que acreditamos ser aqui veiculada é a de que não é o objeto que instaura o fundamento da comparação: esta, como uma categoria fundada sobre o cerne da própria racionalidade, possui fundamentos próprios, intransitivos. Daí ser possível esta expressão que estabelece uma ação sobre sua própria negação – “comparar o incomparável”.

<sup>13</sup> Foucault seria-nos igualmente útil para problematizar o porque deste fundamento da unidade da condição humana atuar de forma oblíqua, implícita na operação comparativa. Pois, sendo ele o signo, por excelência, que estrutura o sentido das enunciações de comparação, deveríamos perceber que “*essa extensão universal do signo no campo da representação exclui até a possibilidade de uma teoria da significação. Com efeito, interrogar-se sobre o que é a significação supõe que esta seja uma figura determinada na consciência. Mas, se os fenômenos nunca são dados senão numa representação que, em si mesma e por sua representatividade própria, é inteiramente signo, a significação não pode constituir um problema. Mais ainda, ele nem sequer aparece*” (FOUCAULT, 1999: 90). Eis a resposta: a dificuldade de tomar consciência desta implicação reside no fato de que olhar para além deste signo que é a “unidade da condição humana” é olhar além da própria representação que é a “história comparada”.

(LE GOFF, 1993: 29)?<sup>14</sup>

Assim, na condição de uma perspectiva investigativa maciçamente ancorada no território da racionalidade moderna, o comparatismo em história tem muito a responder aos golpes pós-modernos desferidos contra os alicerces iluministas do conhecimento. E, talvez, esta obrigação seja ainda mais premente no que diz respeito ao recurso intelectual mais insistentemente reivindicado como mérito pelos adeptos da História Comparada: o de método.

Pois, evidenciando ainda mais seus fundamentos epistemológicos iluministas, o método comparatista se mostra intimamente ligado aos aportes da “*filosofia clássica do sujeito*” aplicada ao plano epistemológico. Isto é, ele veicula, com grande frequência, a imagem de um agente do conhecimento (historiador-sujeito) que se comporta buscando uma transparência plena do objeto que compreende (passado). A comparação é empregada como um instrumento capaz de aprimorar a relação de coincidência suficiente entre o objeto estudado e a consciência que o analisa (JANTSCH & BIANCHETTI, 1995; RENAUT, 1998). Vejamos este exemplo:

*Comparações assimétricas são frequentemente arriscadas (...). Muito pode ser dito sobre a comparação assimétrica, tão logo a superficialidade e a distorção sejam evitadas. Ela possui grandes vantagens porque não demanda o mesmo esforço para todos os objetos comparados. (...) E mesmo se a comparação assimétrica pode conduzir a resultados problemáticos e distorções, ela pode ser autocorretiva ao motivar a pesquisa empírica a revelar aceitações inicialmente unilaterais ou distorcidas e, entretanto, resultados. (KOCKA, 1999: 49).*

Partindo do princípio de que existe uma realidade exterior ao discurso científico e suscetível a ser verificada por ele, a comparação é capaz, segundo o trecho acima, de ajustar as “aceitações” do historiador face ao objeto estudado. Isto é, adequar seu jogo de conceituações e valorizações ao *index* de real observável. A comparação age como uma espécie de mecanismo processual que permite alcançar margens maiores de

---

<sup>14</sup> Este debate acerca dos fundamentos da História Comparada pode ser reencontrado em Marc Bloch, aqui mencionado sob a retina de Jacques Le Goff. Uma das características mais importantes do trabalho de Bloch foi redimensionar os recortes de unidades para comparação: por exemplo, o autor de “*Sociedade Feudal*” recusava-se a adotar como termos de comparação as fronteiras atribuídas em sua época a Estados e Nações, as quais velavam o risco de criar compartimentações topográficas obsoletas e anacrônicas que enclausurariam as realidades sociais. Ou seja, para Bloch os chamados “sistemas sociais” eram um fundamento da ação humana a ponto de ser tornar o fundamento da própria comparação. Ver: (BLOCH, 1925; SEWELL, 1967).



coincidência entre o objeto e a consciência observadora do que aquelas oferecidas por outros métodos historiográficos. Em suma, comparar assimetricamente é agir sob a promessa científica de obter uma maior adequação da palavra para com o ser, das conclusões para com as coisas em si, da historiografia para com a História. Poderíamos, então, recolocar estas afirmações sob a seguinte forma: trata-se, neste trecho transcrito, de *“privilegiar a ação do sujeito sobre o objeto, de modo a tornar o sujeito um absoluto na construção do conhecimento e do pensamento. O sujeito aí é autônomo (...) confundido com o indivíduo humano”* (JANTSCH & BIANCHETTI, 1995: 23).<sup>15</sup>

Este trecho ilustra, desta forma, um aspecto crucial e recorrente no debate sobre a importância dos estudos em História Comparada: sua valorização como um método apodítico-dedutivo. Ou seja, como um método demonstrativo que assegura uma captura mais bem-sucedida das propriedades dos objetos de investigação na ordem lógica dos conceitos e axiomas científicos. Não era esse, preservadas as especificidades, o mesmo papel epistemológico reivindicado para o método dialético por Karl Marx e para os tipos ideais por Max Weber? (MARX, 1983; WEBER, 2006. Ver ainda: DOMINGUES, 2004; RINGER, 2004).

A ênfase metodológica na História Comparada - e com ela toda sua inegável índole iluminista -, está, portanto, frontalmente exposta às investidas pós-modernas que instauram o objeto nas margens do próprio método, vedando-lhe a possibilidade de uma existência exterior a este último. Assim, o comparatismo não pode eximir-se do debate que foi crivado na segunda metade do século XX pela brusca guinada lingüística ocorrida na filosofia contemporânea: o das implicações metodológicas oriundas dos condicionamentos impostos pela linguagem. E dentre os caminhos epistemológicos possíveis, um que se mostra promissor, sem implicar de antemão na adoção de um nominalismo convencionalista ou no refúgio em um empirismo naturalizante, seria explorar as propriedades intrinsecamente hermenêuticas do que chamamos de método comparativo.

---

<sup>15</sup> Eis aí uma maneira de proceder quase tão antiga quanto a própria filosofia. Esta concepção da relação entre subjetividade e objetividade remonta aos gregos e recebeu forte impulsão com Sócrates, o modelo de “homem teórico”. Algo que, por sinal, Nietzsche já havia identificado: *“... junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates - aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo”* (NIETZSCHE, 1992: 93). Além disso, cabe indagar: não era este o cerne da estratégia cartesiana de conhecimento?

A perspectiva epistemológica hermenêutica, como já o demonstraram Hans G. Gadamer e Paul Ricoeur, recai diretamente no questionamento da máxima que postula a linguagem científica como apenas ordenadora do objeto, problematizando o papel que lhe freqüentemente atribuímos de ser um instrumento a que recorre o intelecto para submeter o mundo a um “tornar-se coisa” da consciência. Segundo a hermenêutica, a linguagem científica - e com ela seus procedimentos, seus métodos – é, em si mesma, uma forma de criar uma comunhão de sentido entre o ser e o objeto, entre a palavra e a coisa. Isto significa que a realidade não se deixa simplesmente capturar, descrever ou comparar, ela se torna sempre uma experiência humana vivida, um compartilhar de finitude. Portanto, para ser inteligível, cognoscível, o real deve ingressar nos domínios do Ser como linguagem (GADAMER, 2005; RICOEUR, 1976). Desta forma, se, por um lado, a hermenêutica faz estilhaçar a imagem de exterioridade de um mundo objetivo à subjetividade, colocando sob novos termos a categoria iluminista de ontologia do sujeito, por outro, ela torna insustentável a postura pós-moderna radical que trata a linguagem como uma grandeza fechada em si mesma, pois “*a linguagem só é linguagem na medida em que nela o mundo se apresenta*” (OLIVEIRA, 1996: 237).

Eis um prisma através do qual a História Comparada poderia problematizar seu papel de uma “arte de proceder” e explorar a possibilidade de que um método não se esgote na definição de “instrumento exterior manipulado pela consciência sobre um objeto-coisa”. Eis um caminho possível para a análise do método comparatista como viés pelo qual o objeto alcança a condição de ser no próprio sujeito do conhecimento, enquanto este último é modalizado no e pelo próprio objeto. Seria possível, assim, abrir um flanco em que se repensasse a perspectiva de que a consciência é plenamente capaz de desembaraçar-se de si mesma para depurar o ato da compreensão e melhor traduzir o “objeto-coisa”, tal como vimos estampado no fragmento referente à “comparação assimétrica”.

Talvez seja este um caminho para que a História Comparada formule com vigor ainda maior respostas a juízos como o de que “*a seleção dos objetos que têm de ser comparados, dos quadros e dos critérios, as perguntas (...) continuam sendo tributárias de filosofias ou de teorias da história que muitas vezes já contêm as respostas às questões do pesquisador*” (GRUZINSKI, 2003).

Portanto, é necessário mergulhar ainda mais no interior do método comparativo e revolver seu subterrâneo epistemológico. E mesmo a mais tímida arremetida neste sentido deverá deter-se em outra região vital da História Comparada: a forma com que as relações de comparação são articuladas à noção de tempo histórico. Pois é marcante certa tendência de enfatizar um continuísmo temporal quando são apontadas as similaridades entre os elementos comparados e um descontinuísmo nos exercícios analíticos em que o foco recai sobre as disparidades entre os “objetos”. Tendência que mais uma vez exhibe fundamentos iluministas, pois com ela evidencia-se o princípio de que toda incursão conceitual deve estar amparada em sólidos fundamentos de ordem. Isto é, podemos observar com certa frequência a vinculação da propedêutica do método comparativo à busca de continuidades que se apresentam como regularidades acabadas e organizadas linearmente e de descontinuidades apresentadas como unicidades sistematicamente individualizadas e redutoras. Talvez, não tenhamos que escolher entre a busca de singularidades e unicidades, de um lado, ou da regularidade e repetições, de outro, nos fenômenos humanos. Não residiria uma das chaves teóricas possíveis para a análise comparativa no esforço de ultrapassar a pesquisa voltada para a repetição do mesmo ou a busca dos elementos únicos e singulares (ELIAS, 2001: 27-59)? Não deveríamos reconhecer que para muitos aspectos da história essa dicotomia seria um falso problema se tomado como um dado *a priori* e se não estivesse vinculada à procura de nexos e contradições históricas? As contradições, as ambigüidades e o movimento histórico são comparáveis? Se o são, quais os critérios para a comparação das mudanças do tempo histórico?

Eis aqui uma segunda face do perfil metodológico da História Comparada a ser problematizada de maneira cautelosa e demorada e que pode ser assim enunciada: como estabelecer as unidades e as relações de comparação factíveis, porém não formatas de antemão? Como construir a inteligibilidade do objeto sem escravizá-lo no interior de uma teoria auto-significante, totalizadora, hiperbólica? Uma questão tão capital, tão definidora do método que temos debatido, que devemos nos ocupar um pouco sobre ela.

Se consideramos que a História Comparada *não* é um método baseado numa “teoria hiperbólica”, isto é, um saber que desemboca em conclusões cuja generalidade dissimula os *a priori* implícitos e discutíveis (BOUDON, 1990), aqui cria-se um problema que ainda está em aberto: como fazer uma História Comparada, sem que isso

implique na aceitação pré-estabelecida de uma completa autonomia dos “objetos-esferas” históricos, num “realismo” ingênuo, numa busca desenfreada de uma totalidade estática e consensual em termos historiográficos, nem tampouco numa dispersão que subtraia as conexões históricas? Para Jürgen Kocka, “*o ato da comparação pressupõe a separação analítica de casos a serem comparados*”, porém, segundo esse mesmo autor, “*isso não significaria ignorar ou negligenciar as inter-relações entre estes casos (se e na extensão de que estas existam)*”, ou, antes, “*tais inter-relações devem se tornar parte do esquema comparativo através de sua análise como fatores que levaram a similaridades ou diferenças, convergência ou divergência entre os casos que se compara*” (KOCKA, 2003: 39-44).<sup>16</sup>

Mas do quê estamos falando quando nos interessamos pelas conexões ou inter-relações? De que tipo de relação se trata quando comparamos? Pois há uma verdadeira constelação de possibilidades relacionais de que se pode lançar mão: paralelismo, aproximação, correspondência, similaridade, contradição, particularização, diferenciação, conflito, conformação, influência, convergência, aplicação, transferência, síntese, mutualidade, reciprocidade, cruzamento, entrelaçamento, troca unilateral, troca multilateral, troca “multi-direcional”, apropriação seletiva, recepção unilateral, interdependência formal, interdependência funcional, determinação, causalidade, sobredeterminação, condicionamento múltiplo, condição necessária, condição contingencial, congruência, compatibilidade, integração lógico-simbólica... Enfim, como podemos comparar indivíduos/individualidades ou sociedades/coletividades, ou melhor, como comparar socializações individualizadas ou individualizações de aspectos sociais?<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Embora Kocka sugira que o método comparativo parta de um processo de seleção dos aspectos a serem relacionados, o autor não esclarece o que entende por “inter-relações” e nem tampouco discute como o “sujeito” do conhecimento pode vir a constituir o “objeto” a ser comparado. O imperativo “iluminista” não é questionado em seu fundamento instituidor das tais inter-relações. Nessa perspectiva, pressupõe-se que as interligações, “*se e na extensão de que estas existam*”, alojar-se-iam nos pouco questionados esforços analítico-comparatistas através de uma análise de casos mais ou menos preexistentes. Isso parece, mais uma vez, confirmar a perspectiva de que sólidos fundamentos iluministas amparam o método comparatista atual: como discutimos anteriormente, as “inter-relações” parte de um princípio elementar de que, independente dos objetos, a comparação é um método dotado de uma cognoscibilidade suficiente em si mesma.

<sup>17</sup> Algumas dessas noções têm sido aplicadas em abordagens dedicadas particularmente aos mundos contemporâneo e pós-colonial, e, neste caso, estão ligadas quase exclusivamente ao debate comparatista franco-alemão. Neste último caso, elas são expressas em termos de “cruzamento”, “entrelaçamento”, “transferências”, “interdependências”, “relações”, etc. Tudo indica estas e outras operações comparativas ainda não tem sido efetivamente pensadas em seus fundamentos epistemológicos (KOCKA, 1999: 40-51;

Pode-se argumentar que esses termos e nexos necessitam ser “(des)normatizados” e/ou precisados para estabelecer os limites e as possibilidades do método comparativo a partir, especialmente, do desenvolvimento de trabalhos de pesquisa mais “empíricos” para tornar rigorosos tais termos (KAELBLE, 2003: 469-493). Portanto, haveria muito que fazer no âmbito metodológico. No entanto, mesmo sendo uma minoria hoje, parece que os historiadores do método comparativo efetivamente ainda não se deram conta de que se enfrentam “graus” ou “esferas” construídas de comparação, que subtraem os movimentos e ambigüidades em seus próprios termos. Há espaço para se pensar em relações ambivalentes na comparação?<sup>18</sup> Concentremos nossa atenção nesse último ponto.

O movimento de escolha de unidades rígidas para a comparação parece não solucionar completamente a análise da complexidade do que se quer comparar... Em parte, as dicotomias irredutíveis estão presentes em modalidades de classificação impermeáveis como as de permanência *versus* ruptura, identidade *versus* diferença, diacronia *versus* sincronia, distância *versus* aproximação, ausência *versus* presença, convergência *versus* divergência, indivíduo *versus* sociedade, totalidade *versus* parcialidade, abstração *versus* realidade, unidade *versus* diversidade, etc.<sup>19</sup>

Resistir à lógica dicotômica não é tarefa fácil, pois ela está arraigada, distribuída e diluída nos conceitos e pré-conceitos cotidianos e acadêmicos. Ela também faz parte das invenções histórico-temporais do Ocidente, particularmente desde o Iluminismo. Ora, pensamos o conhecimento científico a partir de parâmetros basicamente

---

KOCKA, 2003: 39-44; PAULMANN, 1998: 649-685; HOPKINS, 2002; YOUNG, 2001; SUBRAHMANYAM, 1997: 735-762; ZIMMERMANN, 1999; OSTERHAMMEL, 2001: 464-479; CONRAD, 2002: 145-169; ROTHSCILD, 1999: 106-116; ESPAGNE, WERNER, 1988; OOMMEN, 2004: 301-319).

<sup>18</sup> Não seria difícil perceber que toda esta argumentação é atravessada por uma aporia filosófica das mais antigas. Nos referimos aqui às dificuldades já dissecadas por Aristóteles de que a operação racional humana se estabelece em delicadas operações que se equilibram no tênue fio condutor de uma desproporção: de uma linguagem articulada sob princípios ontológicos universalizantes a partir de coisas que são sempre singulares, individualizadas (ARISTÓTELES, 1977; BITTAR, 2003).

<sup>19</sup> Um dos programas de estudos mais profícuo no questionamento dos pressupostos do dualismo epistemológico composto pela razão “iluminista” se encontra na esfera dos chamados Estudos de Gênero. Embora haja espaço também para generalizações totalizantes e simplificações, esse campo caminha nas últimas décadas para uma forma de desconstrução da naturalidade de pares vistos como unos e impermeáveis tais como masculino *versus* feminino, ativo *versus* passivo, produção *versus* reprodução, público *versus* privado, ciência *versus* ideologia, razão *versus* sentimento, teoria *versus* prática etc. Alguns desses questionamentos tendem para oscilações e misturas entre visões filosófico-literárias de cunho pós-moderno e/ou de caráter claramente “realista” (Ver: KOSS, 2000; VARIKAS, 1994: 63-84; POMATA, 1993: 1019-1026; TILLY, 1994: 29-62; DIERKS, 2002: 147-151; SCOTT, 1994: 11-27, 1994; FLAX, 1991: 217-50. LOURO, 2003; LAQUEUR, 2001; BUTLER, 2003).

dicotômicos... No discurso historiográfico, só para darmos um exemplo, comparamos classicamente unidades fechadas: “indivíduos”, “castas”, “clãs”, “linhagens”, “famílias”, “grupos”, “comunidades”, “igrejas”, “regiões”, “Estados”, “Nações”, “Estados-nações”, “civilizações” e, mais recentemente, “territórios transnacionais”, etc.<sup>20</sup> O próprio sistema de nomeação pressupõe uma lógica de unidade, de subtração da variação e da ambigüidade.<sup>21</sup> São valores coletivos em que a “individualidade” ou não tem espaço ou seria construída a partir da condição de um elemento incluído na dimensão coletiva, parte de um todo. Ou, então, há perspectivas que salientam a irreducibilidade do particular, sua resistência às conexões de todo tipo: a história estaria muito próxima do (des)encadeamento factual e de uma noção “factualista” da narração.

Mas as dicotomias não são exclusividade da História. No âmbito da sociologia, Max Weber, cujos aportes comparativos são inegáveis, já tinha proposto um método tipológico e procurou comparar fenômenos sociais complexos a partir de modelos ideais: os “tipos ideais” seriam modelos elaborados a partir da seleção e análise de certos aspectos essenciais dos fenômenos presentes numa sociedade. Em virtude do postulado “sujeito indagador/objeto inerte”, a perspectiva weberiana contribuiu para assentar a separação epistemológica entre juízos de valor (o que deve ser) e a “realidade” (o que é). Além disso, ele igualmente enfatizou a comparação pelo viés da busca de similitudes, da procura do essencial: o “tipo ideal” corresponderia a uma

---

<sup>20</sup> Sobre as análises comparativas contemporâneas ver nota 15.

<sup>21</sup> Pensemos um exemplo revelador: Valério Valeri. Esse antropólogo italiano estudou a Indonésia, Micronésia, Malásia e o Havai, procurando comparar em diferentes sociedades seus sistemas políticos, as relações de parentesco, o casamento e os rituais. Além disso, discutiu as relações entre a historiografia comparativa e a teoria antropológica. No que tange aos sistemas políticos nos escritos histórico-antropológicos comparados, Valeri propôs um explicação estrutural da realeza. Neste caso, para o autor “A noção de realeza coloca de novo, pois, o problema crucial de toda a tentativa de comparação; conseguir definir **não uma essência abstrata que sacrifique as diferenças e a história**, mas, pelo contrário, **princípios estruturais que dêem conta das diferenças e da história**. (...) “Comecemos por **uma definição mínima de ‘realeza’**. A realeza é um sistema de organização política no qual uma pessoa – o rei – é o centro ou o foco de toda a comunidade. Enquanto tal, o rei representa os valores fundamentais da sociedade sobre a qual reina e é considerado sagrado e até divino. Mesmo quando o rei não é sagrado *stricto sensu*, tem relações privilegiadas com quem é sagrado: deus ou sacerdote, que é seu intérprete” (VALERI, 1994: 415. Os grifos são nossos). Apesar de ter consciência da variedade de formas assumidas pelas realezas no tempo e no espaço, V. Valeri postula superar as particularidades ao perseguir os “*princípios estruturais que dêem conta das diferenças e da história*”. A perspectiva estruturalista seria capaz de ordenar, tornar explícito e inteligível aquilo que aparentemente seria provido de singularidades. Trata-se de um “expurgo”, uma “purificação”, que questiona formalmente “**uma essência abstrata**” da comparação, mas põe em seu lugar um outro sentido ordenador, unitário e identificado como poder revelador dos “princípios estruturais”? As diferenças são um incômodo? Seriam difíceis de serem conciliadas? Mais uma vez as ciências humanas se rende às dicotomias entre universal *versus* particular? Ou melhor, entre um aspecto ecumênico, transcendente, substancial ou imanente, de um lado, e os significados humanos presentes nas diferenças relativas, por outro?

realidade concreta, mas não seria uma descrição dela e nem tampouco seria, do ponto de vista quantitativo, um “termo médio”. Sendo uma abstração, uma totalização da realidade, o “tipo ideal” é uma operação que selecionaria, ampliaria, enriqueceria e ressaltaria certos aspectos da “realidade”. Neste caso, a despeito das valiosas contribuições weberianas para a História Comparada, as dicotomias ainda permanecem, uma vez que a ênfase nas similitudes dos fenômenos sociais levaria à construção de unidades separadas e comparadas a partir de uma operação que se presta a uma divisão “tipo” e “não-tipo”, isto é, presença ou ausência de certos aspectos da realidade que se quer analisar (WEBER, 2006, WEBER, 2003; WEBER, 1999; MARCONI; LAKATOS, 2007: 109). Claude Lévi-Strauss também é um marco na comparação antropológica.<sup>22</sup> Diferente do método tipológico weberiano, que se serve de modelos

---

<sup>22</sup> A Antropologia Histórica (AH) foi e tem sido outro campo que contribui para o desenvolvimento do comparatismo. Desde o século XIX, ela já emergia como um saber metodologicamente voltado para a comparação. A despeito das diferenças, problemas e limites gerados pelas teorias evolucionistas, funcionalistas e estruturalistas, a Antropologia colaborou especialmente para o “cotejamento”, “confrontação”, “paralelismo” e “relação” entre valores, mitos, expectativas, usos, costumes, gestos, rituais, etc., procurando lógicas simbólicas em práticas culturais entre diferentes sociedades. Talvez, um dos problemas de algumas vertentes “culturalistas” da Antropologia, e até de alguns ramos da História legatários dos debates antropológicos, foi o de encarar a noção de “cultura” como uma segunda natureza, não correlacionando esse conceito com outros elementos históricos, bastando o uso dessa categoria para explicar as aproximações e dessemelhanças entre “nós” e os “outros” (AUGÉ, 1999). Evidentemente, essas naturalizações e dicotomias não são exclusividades da antropologia de cunho histórico ou não. Vários campos de saberes parecem reforçar um ou outro desses traços do método comparativo. Desde o final do século XIX e, mais sistematicamente, a partir da primeira metade do XX, alguns ramos da Literatura Comparada (LC) enfatizaram questões bem conhecidas pelos comparatistas dessa área, como a teoria dos empréstimos mútuos, a relação entre “individual”, “nacional” e “universal”, as noções de “fontes” e “influências”, e estavam presentes nos textos pioneiros de Hutcheson M. Posnett, Joseph Texte e Louis Paul Betz (COUTINHO; CARVALHAL, 1994: 8). Além do questionamento contra o comparatismo de orientação histórico positivista em prol de estudos mais sócio-culturais ou sociológicos, a LC renovou sua preferência sobre os aspectos internos aos textos sem relacioná-los efetivamente com seus contextos históricos, tomando tais contextos com secundários. Colocando de outra forma: a despeito das várias atualizações que questionaram as confusões entre “influências” diretas ou indiretas, de um lado, e “similaridades textuais”, de outro, ou entre “analogias tipológicas” (convergências do mesmo “tipo” de estilo, tema, abordagem, etc. entre literaturas de sociedades distantes, sem contato direto) e as “importações culturais ou influências” efetivas (COUTINHO; CARVALHAL, 1994: 9-10), a LC ainda está voltada, predominantemente, para a “teoria do reflexo” ou para a concepção da “arte pela arte”, isto é, pensa-se a literatura como algo autônomo dos aspectos históricos ou algo completamente coadunado ao social, sem levar em conta as mediações (WILLIAMS, 1969; WILLIAMS, 2000). A implicação teórico-metodológica disso é dupla: ênfase na singularidade, unicidade, dos textos literários e do seu gênio criador, ou a regularidade dos textos diante daquilo que lhe é extralingüístico. No primeiro caso, a tendência seria exibir excessivamente as diferenças do fazer literário. No outro caso, os contextos semelhantes produziram necessariamente formas literárias semelhantes, com poucas variações. Se considerarmos as contribuições potenciais dos campos da AH e LC para a História Comparada seria preciso mapear e analisar melhor as implicações metodológicas e fundamentações epistemológicas dessa relação, já que as noções de “cultura” e “textos” constituem problemas para o campo da história que busca comparar o “comparável” e/ou “incomparável”. No entanto, dois aspectos saltam aos olhos: o primeiro campo de saber enfatiza as interdependências, inter-relações e paralelismos textuais; já a segunda destaca as mesmas operações com o campo cultural. Será que a exclusiva valorização dos textos

inexistes na “realidade”, com vistas a estudá-la, a perspectiva estruturalista levi-straussiana se serve do “modelo” como única possibilidade de representação da realidade. Enfatizando a linguagem abstrata para comparar experiências, à primeira vista, irreduzíveis e aparentemente variáveis, Lévi-Strauss propõe alcançar a “realidade” concreta por meio de modelos construídos pela mente humana que não seriam diretamente observáveis na própria realidade. Neste caso, só o “modelo” simplificador que representa a estrutura social tornaria inteligível as relações sociais: o estudo dos elementos em si mesmos e da variabilidade aparente dos fenômenos sociais seria superado pela perspectiva estruturalista. Mas o básico da visão dicotômica permanece, pois se busca as totalidades dos fenômenos, o essencial objetivo e a estrutura inconsciente e constante: tudo isso só seria inteligível se pensadas por meio do estudo das relações sociais e das oposições que determinam indivíduos e grupos sociais acessadas especialmente por meio do simbolismo da linguagem (LEVI-STRAUSS, 1993: 79-89; LEVI-STRAUSS, 2003; MARCONI; LAKATOS, 2007: 111).

A perspectiva estruturalista ganha contornos bastante específicos em determinadas abordagens e algumas delas procuram romper com o incômodo da pluralidade de unidades fechadas e comparáveis. Por exemplo, o antropólogo Simon Harrison demonstrou em seus estudos que haveria também conceituações amplamente compartilhadas em determinadas sociedades. Esse autor descreveu a organização grupal das sociedades Sepik, na Melanésia, na forma das sociedades das Terras Altas, apontando que as primeiras seriam distorções topológicas do que ele considera uma mesma estrutura. Portanto, *“um único modelo, ou um modelo similar pode estar subjacente à organização social de algumas sociedades melanésias que não se encontram geograficamente próximas nem são, na superfície, sociologicamente muito similares”* (HARRISON, 1984: 401). Segundo Marilyn Strathern, em seus estudos sobre o gênero da dativa, as conceituações similares “dizem respeito às maneiras pelas quais as pessoas constroem a ação social e tornam conhecidos os resultados de suas relações recíprocas” (STRATHERN, 2006: 488). Embora admita o reducionismo e o fracasso do

---

ou dos aspectos ligados às lógicas simbólicas como aspectos comparáveis e incomparáveis, tanto sob o foco das “aproximações” como das “disparidades”, pode esconder ou negligenciar outras condições de possibilidades que articulem as esferas sócio-culturais, filosóficas, as relações de poder, os fatores religiosos, jurídicos e econômicos da dinâmica histórica? Como conciliar a história como construção, como tradição especializada, e hermeneuticamente localizável no tempo-espço, e a dinâmica histórica como “objeto” comparável frente aos aportes demolidores do pós-modernismo?



método comparativo baseado na elucidação de uma “repetição de exemplos”, essa autora propõe uma aritmética antropológica que faz desaparecer a perspectiva baseada na pluralidade de unidades em prol de ramificações de uma “unidade” maior (histórica) de arranjos sociais. Para Strathern, as sociedades melanésias, para além dos determinantes sociológicos e geográficos, possuiriam por assim dizer uma estética comum, ou seja, essas sociedades manteriam convenções construídas e compartilhadas, o que implica dizer que seriam “variedades e versões de um “único” exemplo.

Com isso, Strathern acredita evitar a armadilha duplamente ardilosa do universalismo (elementos encontráveis em toda parte) e também os problemas gerados pelo relativismo (elementos encontráveis apenas em um lugar). Ao propor evitar a profusão de aspectos de diferentes sociedades, a autora critica alguns parâmetros da antropologia comparativa, dizendo que eles supõem que *“todas as sociedades lutam com os mesmos dados da natureza, de modo que todas as formações sociais parecem eqüidistantes e, por isso, holisticamente organizadas para os mesmos fins”*. (STRATHERN, 2006: 490. O grifo é nosso). As relações entre homens e mulheres na Melanésia, por exemplo, seriam tornadas aparentes não por meio de classificações de seus atributos, dicotômicas do ponto de vista das sociedades ocidentais, mas de sua decomposição numa série de outras imagens. (STRATHERN, 2006: 491). A autora dá um exemplo do que ela chama de *“decomposição numa série de outras imagens”*, como forma de romper com os sistemas classificatórios ocidentais [diríamos também “iluministas”], quando cita a maneira como as relações entre homens e mulheres são pensadas nas sociedades melanésias: *“O corpo dos homens seria visto contendo os filhos da mulher, e olhar para o corpo materno seria olhar para as transações dos homens”* (STRATHERN, 2006: 491).

Do ponto de vista epistemológico, segundo Marilyn Strathern, as...

*... práticas ocidentais supõem que as coisas existem como informação antes de existir como conhecimento. Ao mesmo tempo, é a acumulação de informação que produz conhecimento – sabendo-se as razões pelas quais foi coletado – e assim produz as relações classificatórias que lhe dão sentido. O sentido está disponível para qualquer pessoa; a habilidade está em fazer as relações. Conseqüentemente, o método é simples: questionar a natureza das coisas* (STRATHERN, 2006: 492).

Haveria, portanto, uma dimensão atemporal nesse exercício ocidental da produção de conhecimento, já que o que está em jogo é a efetividade das oposições, analogias e englobamentos descritos e existentes de um “sistema” genericamente unívoco (STRATHERN, 2006: 492). É possível que um dos problemas enfrentados pela legitimidade epistemológica da comparação (embora não exclusivamente dela) esteja também na maneira como construímos e essencializamos nossas “unidades” comparáveis. Se admitirmos os limites (não a falência absoluta da comparação) da formação de unidades comparáveis, talvez, como proposição, seja vital colocar outra coisa no lugar das unidades atemporais e internamente idênticas a si mesmas. Longe de comparar todos os “dados” a partir da coleta de informações vistas como pré-existentes em si mesmas, as “unidades” poderiam ser admitidas, potencialmente, embora não necessariamente, como recurso metodológico e *loci* abertos, heterogêneos e provisórios?

Há esforços para (des)organizar ainda mais os consensos interpretativos. Por exemplo, nos últimos anos, ainda na esfera da Antropologia, disciplina comparatista por excelência, há uma revisão da linguagem conceitual, a qual reconhece certa falência das dicotomias tradicionais tais como Primitivo/Civilizado (Eles e Nós), Natureza/Cultura (Um e Múltiplo) e, claro, Indivíduo/Sociedade (Parte e Todo). Evidentemente, essa transformação envolve inclusive a elaboração de noções alternativas focadas nas idéias de *simetria* ou *simetrização* (que extrai todas as implicações da falência do contraste entre primitivo e civilizado), de *multiplicidade* (que desloca o dilema da unidade e da pluralidade) e de *rede* (que dissolve a distinção entre parte e todo).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Os conceitos e noções de “multiplicidade”, “simetria”, “simetrização”, “rede”, “reversibilidade” e “reflexividade”, etc. vêm sendo discutidos nas últimas duas ou três décadas pela antropologia contemporânea. Esta tem destacado as contribuições de Roy Wagner, Bruno Latour, Alfred Gell, Tim Ingold, Marilyn Strathern, entre outros(as), e de autores(as) cujas perspectivas são portadoras de análises pós-colonialistas e pós-modernos, mas que aparentemente estão situados num campo exógeno ao da antropologia: é o caso dos pensadores Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 1996; DELEUZE; GUATTARI, 1995). Esses dois últimos autores têm questionado alguns dos pressupostos dominantes na filosofia e nas ciências humanas, isto é, “*a crença em uma tendência natural do pensamento para a verdade, o modelo do reconhecimento e a pretensão de um fundamento*”. (ABREU FILHO, 1998). Os cinco volumes da obra *Mil Platôs* têm demonstrado como Deleuze e Guattari procuram “*determinar não o que é uma coisa, sua essência, mas suas circunstâncias*”, destacando os aspectos ligados “*a heterogeneidade, a coexistência, as imbricações e a importância relativa das diferentes linhas que compõem uma multiplicidade*”, uma multiplicidade que vai “*para além da oposição do Um e do Múltiplo, e dos dualismos da consciência e do inconsciente, da natureza e da história, do corpo e da alma*” (ABREU FILHO, 1998, Os grifos são nossos). Nesse sentido, a “*teoria da multiplicidade efetua uma interpretação do real que conjuga uma construção ontológica e uma leitura do mundo e da sociedade que surpreende com uma nova distribuição dos seres e das coisas: não admite*

O campo da Psicologia Social tem dado também subsídios para romper com as dicotomias, incluindo-se aí a relação entre individualismo-coletivismo, propondo que esses constructos são multi-fatoriais e, potencialmente, multi-direcionais, ou seja, não são necessariamente uma dimensão bipolar. Nesse sentido, *“passou-se a reconhecer que não necessariamente individualismo e coletivismo são pólos opostos. As pessoas são um pouco de cada um, sendo, muitas vezes, o contexto, a situação imediata etc. que vai definir o estilo de comportamento”* (GOUVEIA, ANDRADE, MILFONT, 2003: 225).

Se partirmos de um ponto de vista pós-moderno, consideraríamos a lógica dicotômica, baseada na contraposição de unidades internamente encerradas em si, mas externamente intercambiáveis, algo muito redutor para nos ajudar a romper com os problemas teóricos enfrentados pelo método comparativo. Essa lógica pressupõe uma relação de oposição necessária e essencial entre pólos indecomponíveis, pólos esses vistos como repletos de eterna unicidade. Já se criticou o apego excessivo da comparação clássica à produção de unidades. Neste caso, compor unidades, construir abstrações e subtrair as experiências particulares era condição *sine qua non* para que

---

***unidade natural***, uma vez que não se apóia em nenhuma necessidade e não visa a nenhum prazer; ***não reconhece a falta***, uma vez que não se constitui em referência a uma unidade ausente (recusando, pois, a noção de desejo como falta); e ***não aceita nenhuma transcendência*** - seja na origem, como idéia ou modelo, seja no destino, como sentido historicamente desenvolvido. A perspectiva da imanência e o conceito de multiplicidade fazem do pensamento uma atividade ética - sem modelos e finalidades transcendentais - avessa a qualquer conforto moral ou orientação histórica”. (ABREU FILHO, 1998, Os grifos são nossos.). No campo estritamente antropológico, Roy Wagner, só para dar um outro exemplo, tem procurado romper com a pressuposição epistemológica de que somente o Ocidente esteve e está habilitado exclusivamente para produzir uma reflexão antropológica. Wagner aponta que a antropologia deveria ser compreendida, antes de tudo, como um modo de relacionamento com a alteridade, existente em qualquer coletividade humana. (WAGNER, 1981) A já citada anteriormente Marilyn Strathern expandiu essa reformulação, rompendo determinados paradigmas epistemológicos, propondo novas formas de operações metodológicas: para essa autora, além de ser necessário demarcar “nossa” antropologia (a antropologia de nós mesmos), seria preciso levar em consideração a antropologia das “outras” sociedades, o que romperia significativamente com o etnocentrismo ontológico e ocidentalizante que influenciaria a produção de conhecimento social contemporâneo (STRATHERN, 1987; STRATHERN, 1999; STRATHERN, 1992). Mas recentemente, especialmente a partir da década de 1990, e após a “antropologia reversa” de Roy Wagner e a “antropologia de nós mesmos” de Marilyn Strathern, Bruno Latour desenvolveu um pouco mais esse movimento de reflexão epistemológica ao dar continuidade ao questionamento das dicotomias entre natureza *versus* sociedade, etc., elaborando uma espécie de “antropologia simétrica”, cujas características seriam capazes fazer indagações sobre nossos próprios referenciais sócio-culturais com a mesma precisão atribuída quando investigamos “outros” grupos humanos. Nesse sentido, além de questionar quaisquer juízos de valor baseados numa diferenciação estritamente ontológica entre “nós” e os “outros”, a “antropologia simétrica” de Bruno Latour parece repensar as idéias de uma superioridade completa e hierarquicamente intrínseca de “nossa” forma de conhecer o mundo frente a dos “outros”. As implicações disso são evidentes: questiona-se a aceitação tácita da noção de “natureza” humana como realidade em si mesma incontornável. (LATOURE, 2004; LATOUR, 1994; LATOUR, 2002)

pudesse simplesmente comparar. Contra essa perspectiva redutora, o debate franco-alemão sobre a comparação tem contribuído bastante, mas igualmente tem aumentado as confusões conceituais, ao propor campos, noções e/ou conceitos como “transferência”, “*entangled history*”, “*histoire croisée*”, “historia das relações e interdependências”, etc. (KAELBLE, 2003) Mas mesmo no âmbito desse debate, há espaço para a permanência das dicotomias, embora estas sejam ainda, epistemologicamente falando, pouco evidenciadas, precisadas e discutidas. Um exemplo disso são as disputas entre o “comparatismo clássico” e o exame das “transferências”. Enquanto o primeiro operaria com “unidades abstratas”, defendendo uma espécie de afastamento da “realidade” e do movimento da história, o segundo seria um apelo à noção de “transferência”, que advogaria uma proximidade com a “realidade” ao enfatizar as experiências e as mudanças nos processos de transmissões de uma “cultura” para a outra.<sup>24</sup> Em parte, essa dicotomia irreconciliável entre a abstração desencarnada e a ênfase nos esquemas histórico-temporais parece sugerir uma ausência de reflexão epistemológica dos termos da comparação clássica e das chamadas “transferências”. Até que ponto abstração e experiência são elementos tão contrários assim? Até que ponto essas e outras modalidades de comparação são legatárias de um “realismo” de orientação “iluminista” que busca comparar o “real”, ora afastando-se dele, para torná-lo inteligível, ora se aproximando do mesmo, a fim de legitimar e encarnar os termos da comparação e fazer justiça a um dos imperativos do campo da história: o tempo. Em que medida as orientações do método comparativo contribuem para a aceitação tácita de uma função da comparação ligada a postulados de uma “hiperteoria” e uma “teoria hiperbólica”? Colocando de forma mais explícita: até que ponto a História Comparada tem contribuído para a seleção de aspectos que ressaltam substratos “reais”, mais ou menos apreensíveis e generalizáveis, em seus termos profundos, de uma natureza humana universal, tangível e imposta por uma perspectiva apriorística? Essa seleção nos é simplesmente imposta pela realidade preexistente do “objeto comparável” ou, pelo contrário, pelos processos históricos de significação do saber comparativo, neste caso levando em conta uma lógica mais pós-moderna? Quais são os critérios móveis de

---

<sup>24</sup> Há tentativas de combinar uma perspectiva temporal e formadora de unidades abstratas (Ver Kaelble, 2003).

seleção, a autorização, proibição e “mutilação” de *dados* comparáveis e incomparáveis? Ou antes: esses *dados* são realmente *dados*?<sup>25</sup>

Nos últimos 30 anos, algumas perspectivas assumidas e vistas como pós-modernas ou pós-estruturalistas questionaram as dicotomias irredutíveis. As implicações e problemas epistemológicos sugeridos para a comparação são mais ou menos evidentes. A chamada perspectiva “descontrutivista”, por exemplo, procura não só perturbar a idéia de racionalidade universal e inerente à condição humana, como também as relações de via única, de unidades idênticas a si mesmas.<sup>26</sup> Ela propõe

---

<sup>25</sup> Essa questão nos parece central. Não estamos sugerindo que a História Comparada tenha que optar entre uns e outros paradigmas rivais. Se considerarmos os paradigmas da ciência não somente como uma maneira de “ver” as coisas, de interrogar ou de interpretar os seus resultados, mas também como uma forma de *intervir* nos fenômenos que se quer estudar, ou melhor, não só uma visão de mundo, mas uma maneira de fazer, localizável na ordem da prática, então, a História Comparada tem algumas questões a responder em termos de implicações epistemológicas (KUHN, 2003; STENGERS, 2002: 63-69). Se considerarmos uma perspectiva idealmente “realista”, podemos pressupor que os fatos “impregnam” as teorias e vice-versa, e o cerne do realismo comparatista poderia permanecer sem maiores problemas: nesse ideal, haveria um conjunto de “fatos puros”, colhidos como tais, e avaliados à distância, sendo que é a capacidade racional de reunir e pensar que garantiria a legitimidade do saber científico. Quais as implicações para a comparação? Dentro dessa perspectiva, a “realidade” de impõe e impregna em maior ou menor grau no sujeito de conhecimento. Bastaria utilizar os “instrumentos” adequados para se descortinar a realidade comparável para eliminar as “interferências”, as “impurezas”, a “variação”, etc. Partamos de outra lógica ideal. Se no lugar de “fatos puros”, colocarmos as noções de “artefatos” e/ou “invenção dos fatos”, então, abandonaremos esse ideal “realista” e afirmaremos que os fatos experimentais “estão ‘autorizados’ pelos paradigmas, no duplo sentido de fonte de legitimidade e de responsabilidade” (STENGERS, 2002: 65). Neste caso, como diria Isabelle Stengers, os “fatos perdem toda relação com a idéia de uma matéria comum cuja vocação ideal teria sido assegurar a possibilidade de uma comparação ou de uma confrontação (apresentação logiscista e normativa). Sua primeira definição não é a de serem observáveis, e sim de constituir produções ativas de observabilidade, que exigem e pressupõem a linguagem paradigmática” (STENGERS, 2002: 65). Indo mais longe: numa perspectiva radicalmente pós-moderna, se tanto o “objeto” como o “sujeito” não são inequívocos, isto é, não são manifestos, auto-evidentes e auto-suficientes, então, como comparar “sujeitos” e “objetos” portadores de ambigüidades epistemológicas em que a visão, a perspectiva, tem precedência no processo de significação do que se quer comparar? A comparação seria possível neste caso?

<sup>26</sup> Citemos mais uma vez Jacques Derrida. Ao propor a noção metodológica da “desconstrução”, Derrida critica os pressupostos e conceitos filosóficos ligados à metafísica clássica. Embora a “desconstrução” não signifique “destruição” pura e simples, ela consiste na “desmontagem” ou “decomposição” dos elementos da escrita. Não é casual que essa noção fez sucesso no campo das Letras em que a ênfase estaria no texto. Ela presta-se à identificação de partes do texto que estão dissimuladas e que interdita ou autorizam certas condutas. As implicações potenciais do “desconstrutivismo” para a História Comparada são de um caráter não somente metodológico, como também epistemológico. Neste caso, além de repensar como as dicotomias são construídas, ao decompor os termos da comparação, num suporte textual, por exemplo, a desconstrução tornaria mais complexa a aplicação da análise comparativa, já que os casos comparados pelo “sujeito” do conhecimento e os “objetos” a serem conhecidos perderiam sua “pureza” identitária e “diferença” mútuas? O “sujeito” produzia múltiplas leituras e os “objetos” comparáveis seriam passíveis de variadas significações. Nessa perspectiva, sem dúvida pós-moderna, levaríamos em conta as múltiplas interpretações e fraturas no “sujeito” e no “objeto”? Destacando o poder auto-criador e criador de mundos da e na linguagem, a desconstrução apontaria para um questionamento das relações regulares e unilaterais entre o *ser* e o *significado*, alterando-as em suas bases epistemológicas. Se os “textos” alteram seus significados tradicionais, elaboram novos contextos de significação, negam e autorizam novas leituras, em processos ininterruptos e freqüentemente deslocados,

analisar não somente como os antagonismos constroem e são construídos, historicamente, como igualmente busca discutir as ambigüidades, os diversos arranjos, as várias fraturas em cada unidade metodologicamente pensada numa pesquisa histórica.

A polivalência das tais inter-relações como princípio heurístico, descritivo e analítico pode ser bastante útil para o desenvolvimento da História Comparada. As questões epistemológicas postas pelo pós-modernismo não têm sido discutidas e respondidas sistematicamente no âmbito da produção de conhecimento que se orienta pela comparação. Corre-se o risco de se cair num equívoco normativo ao se essencializar – sob o crivo das fundamentações iluministas – e naturalizar as semelhanças e diferenças. Diante disso, pergunta-se: primeiro, é preciso de antemão formar e escolher unidades constante e absolutamente fechadas para se comparar? Em segundo, a preferência permanente e *a priori* de um ou outro tipo de operação metodológica comparatista pode constituir um limite na análise histórica? Terceiro, por que a História Comparada ainda não se dedicou a dar respostas aos questionamentos pós-modernos sobre a produção de conhecimento? Por último, mas não menos importante, será que há a necessidade de se escolher permanente e hierarquicamente entre abstração e experiência, unidade e diversidade, divergências e convergências, entre outras dicotomias, para se comparar? Como comparar os espaços e aspectos ambíguos, ambivalentes, polivalentes, multifatoriais e fraturados nos estudos comparativos dos fenômenos históricos?

Todas estas páginas e seus fios argumentativos foram elaborados sob o propósito de realçar a imagem com a qual a História Comparada tem se apresentado diante de nós, historiadores: a de um saber promissor em respostas preciosas, necessárias. Pois seu perfil epistemológico a inscreve no ponto vital dos enfrentamentos entre iluministas e pós-modernos. Sua vinculação a um dos fundamentos mais caros à racionalidade moderna – a unicidade universal da condição humana – exige-lhe uma digestão demorada e cautelosa das indagações sagitais daqueles que se dizem superar os limites filosóficos criados pela Modernidade. E desta forma, com pulmões iluministas que

---

como se pode comparar essa “dinâmica” se aplicarmos isso à outras esferas que não sejam o texto, a linguagem, os processos de significação? A questão ainda está aberta (DERRIDA, 2004; DUQUE-ESTRADA, 2002).

respiram ares pós-modernos, a História Comparada parece comportar a capacidade de insuflar novo fôlego ao conhecimento histórico como um todo.

## Referências bibliográficas

- ABREU FILHO, O. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. *Mana*, out. 1998, v.4, n.2, p.143-146.
- ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1977.
- AUGÉ, M. *O Sentido dos Outros*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BARROS, J. A. História Comparada: um novo modo de ver e fazer história. *Revista de História Comparada*, v. 01, n. 01, 2007, p. 01-30.
- BARTHES, R. Le discours de l'histoire. *Information sur les Sciences Sociales*, v. 6, n. 4, 1967, p. 65-75.
- BITTAR, E. C. B. *Curso de Filosofia Aristotélica*. Barueri: Mande, 2003.
- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: EdUNB, 1976.
- BLOCH, M. "Comparaison". *Revue de Synthèse Historique*, t. 69, 1930, p. 31-39.
- \_\_\_\_\_. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de Synthèse Historique*, n. 46, 1925, p. 15-50.
- BOUDON, R. *L'art de se persuader*. Paris: Fayard, 1990.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARDOSO, C. F. *Um Historiador fala de Teoria e Metodologia*. Bauru: Edusc, 2005.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.
- CASTAÑÓN, G. A. Construcionismo social: uma crítica epistemológica. *Temas em Psicologia*, v. 12, n. 01, 2004. (Disponível em: [http://www.sbponline.org.br/revista2/vol12n1/art07\\_t.htm](http://www.sbponline.org.br/revista2/vol12n1/art07_t.htm))
- CONRAD, S. "Doppelte Marginalisierung: Plädoyer für eine transnationale Perspektive auf die deutsche Geschichte", *Geschichte und Gesellschaft*, 28, 2002, p. 145-169.
- COUTINHO, E. F.; CARVALHAL, Tânia F. *Literatura comparada: textos fundadores*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 8.
- DALE, J. *Ontology*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 2002.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs. Ano zero. Rostidade*. Volume III. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível*. Volume IV. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Introdução: Rizoma*. Volume I, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Postulados da Lingüística*. Volume II. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. Volume V. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

- DETIENNE, M. *Comparar o Incomparável*. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.
- DICIONÁRIO eletrônico Houaiss portuguesa 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 (CD-ROOM).
- DIDEROT, D & D'ALEMBERT, J.R. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Paris: Bnf-gallica, 1995, tomo XV.
- DIERKS, K. Men's History, Gender history, or cultural History? *Gender & History*, v. 14, n. 1, p. 147-151, 2002.
- DOMINGUES, I. *O Grau Zero do Conhecimento*. São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Epistemologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Loyola, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, P.C. Às margens: a propósito de Derrida. São Paulo: Loyola, 2002.
- EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert. Introdução: sociologia e história. In: \_\_\_\_ *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 27-59.
- ESPAGNE, M. e WERNER, M. (ed.) *Transferts: les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe. et XIXe. siècle)*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1988.
- FALCON, F. *Iluminismo*. São Paulo: Ática 1991.
- FLAX, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H.B. (Org.). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-50.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GELL, A. "Strathernograms: or the Semiotics of Mixed Metaphors". In: *The Art of Anthropology. Essays and Diagrams*. London/New Brunswick: The Athlone Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GINZBURG, C. *O Fio e os Rastros*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- GOUVEIA, V.V., ANDRADE, J.M., MILFONT, T.L. et. al. Dimensões normativas do individualismo e coletivismo: é suficiente a dicotomia pessoal vs. Social? *Psicol. Reflex. Crit.*, vol.16, nº 2, p. 225, 2003.
- GRUZINSKI, S. O Historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, 2003.
- HABERMAS, J. *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- \_\_\_\_\_. Modernidade - um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F & P. E. *Um Ponto Cego no Projeto Estético de Jürgen Habermas*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- HANNICK, J.-M. Breve história da História Comparada. In: JUCQUOIS, G; VILLE, Chr. (eds.). *O comparatismo nas Ciências do Homem*. Abordagens pluridisciplinares. Bruxelas, 2000, p. 301-327.
- HARRISON, S. "New Guinea highland social structure in lowland totemic mythology". *Man*, n.s., 19, 1984, p. 389-403.
- HEMPEL, C. *Aspects of Scientific Explanation*. Nova York : Free Press, 1968.
- HOBBSBAWN, E. *Tempos Interessantes*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- HOPKINS, A.G. (ed.) *Globalization in World History*. London: Pimlico, 2002.
- IGGERS, G. *Historiography in the Twentieth Century*. Middletown: Wesleyan University Press, 1997.



- INGOLD, T. (ed.). *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- JANTSCH, A. P. & BIANCHETTI, L. *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro : Vozes, 1995.
- KAELBLE, Hartmut. Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer. In: KAELEBLE, Hartmut; SCHRIEWER, Jürgen (Org.). *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, 2003, p. 469-493.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. What's the Enlightenment. JACOB, M. C. *The Enlightenment: A Brief History with Documents*. Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 2001, p. 202-208.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. E-book consultado em 10/10/2007. (<http://www.consciencia.org/docs/kantfundamentacao.pdf>)
- KOCKA, J. Asymmetrical Historical Comparasion: the case of the german Sonderweg. *History and Theory*, v. 38, n. 1, 1999, p. 40-50.
- KOCKA, J. Comparison and beyond. *History and Theory*, v. 42, n. 1, 2003, p. 39-44.
- KOSS, Monika Van. Feminino + Masculino: uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades. São Paulo: Escrituras, 2000.
- KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- KUPER, A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EdUSC, 2002.
- LAQUEUR, T. *Inventando o Sexo. Corpo e Gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LATOUR, B. *As políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Jamais fomos Modernos. Ensaaios de Antropologia Simétrica*. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2002.
- LE GOFF, J. Prefácio. In: BLOCH, M. *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 9-37.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LOPES, M. A. *Idéias de História*. Londrina: EdUEL, 2007.
- LOURO, G. L. A emergência do gênero. In: *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LYOTARD, J.-F. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E.M. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2007.
- MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Abril, 1983, v. 01.
- MATTHEWS, W. Let's get real: The fallacy of post-modernism. *Journal of Theoretical e Philosophical Psychology*, n. 18, v. 01, 1998, 16-32.
- MONTESQUIEU, C. S. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, v. 01.
- NICHOLSON, L. (Ed.). *Feminism and Postmodernism*. Nova York: Routledge, 1990.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

- NORRIS, C. *Deconstruction: theory and practice*. London : Methuen, 1982
- \_\_\_\_\_. *Epistemologia: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- \_\_\_\_\_. *What's wrong with postmodernism :critical theory and the ends of philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins, 1992.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- OOMMEN, T. K. Citizenship, Social Structure and Culture: A Comparative Analysis. *Comparative Sociology*, v. 3, n. 3/4, ago. 2004, p. 301-319.
- OSTERHAMMEL, Jürgen "Transnationale Gesellschaftsgeschichte: Erweiterung oder Alternative?" *Geschichte und Gesellschaft*, 27, 2001, p. 464-479.
- PAULMANN, J. "Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer: Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts". *Historische Zeitschrift*. 267, 1998, p. 649-685.
- POMATA, G. Histoire des Femmes et "Gender History" (note critique). *Annales ESC*, n. 4, p. 1019-1026, julho-agosto de 1993.
- REIS, J; C. *História & Teoria*: Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RENAUT, A. *O Indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- RICOEUR, P. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1976.
- RINGER, F. *A Metodologia de Max Weber*. São Paulo: Edusp, 2004.
- RORTY, R. & GHIRALDELLI JR., P. *Ensaio Pragmatistas sobre Subjetividade e Verdade*. Rio de Janeiro: DPA, 2006.
- ROTHSCHILD, E. "Globalization and Return of History." *Foreign Policy* (Summer 1999), p. 106-116.
- ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Abril S/A., 1999, v. 2.
- SCOTT, J. W. Prefácio a Gender and politics of history. *Cadernos Pagu*, n.3, p. 11-27, 1994.
- SEWELL, W. Marc Bloch and the logic of comparative history. *History and Theory*, v. 6, n. 2, 1976, p. 208-218.
- STRATHERN, M. "The Limits of Auto-Anthropology". In: JACKSON, A. (ed.). *Anthropology at Home*. London: Tavistock, 1987.
- \_\_\_\_\_. "No limite de uma certa linguagem". *Mana*, out. 1999, v.5, n.2, p.157-175.
- \_\_\_\_\_. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, São Paulo: Ed. Da Unicamp, 2006.
- SUBRAHMANYAM, S. "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia," *Modern Asian Studies*, 31, 1997, p. 735-762.
- TERRIN, A. N. *Introdução ao Estudo Comparado das Religiões*. São Paulo, PAULINAS, 2003.
- THELM, N. & BUSTAMANTE, R. M. C. História Comparada: olhares plurais. *Revista de História Comparada*, v. 01, n. 01, 2007, p. 01-23.
- TILLY, L. A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 29-62, 1994.
- TOULMIN, S. *Cosmopolis*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

- VALERI, V. "Realeza". *Enciclopédia Einaudi. Religião-Rito*. Lisboa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- VARIKAS, E. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 63-84, 1994.
- VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VICO, G. *Ciência Nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- VOLTAIRE. *Filosofia de la Historia*. Madrid: Tecnos, 1990.
- WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WEBER, M. *A "Objetividade" do Conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2006
- WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- WHITE, H. *Trópicos do Discurso*. São Paulo: Edusp, 2001.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. (Org.). *Em Defesa da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- YOUNG, R. J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford/Malden/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001
- ZIMMERMANN, B. (ed.) *Le travail et la nation: Histoire croisée de la France et de l'Allemagne*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1999.